

ルソーにおける自然法と実定法

西 嶋 法 友

目 次

は じ め に

I 自然法思想史の概観

II ルソーによる先行自然法論の批判

(1) 理性への不信

(2) 先行自然法論の批判

III ルソーの自然法論

(1) 固有の意味での自然法

(2) 理性と良心

(3) 推論的自然法

(4) 自然法と実定法

(5) 一般意思と良心

お わ り に

は じ め に

「ルソーは自然法論者であったのか。それとも法実証主義者であったのか。」ルソー没後200余年の現在もこの問いは有効に成立するのみならず、諸家のすぐれた研究によっても未だ説得力ある解答は与えられていない。文字通り汗牛充棟とも言べき文献の多年にわたる蓄積も、この面のルソー像の統一にたいし、容易にその展望を許さないのである。

主要な説の鳥瞰によってこうした困難な現状を確認することから始めよう。ルソーを自然法否定論者とする説の主唱者は、言うまでもなくヴォー⁽¹⁾ンである。ヴォー⁽²⁾ンによれば、ルソーは『人間不平等起源論』（以下『不平等論』と略記）や『社会契約論』初稿（以下「ジュネーヴ草稿」）で自然法

の観念を一掃することによってその思索的才能と知的誠実さを発揮したが、まさにそのことによって、ルソーは「自分の知らぬ間に契約を遵守する義務に致命的打撃を与え」、社会契約の不可欠の基礎である道徳的制裁を払拭してしまったというのである。このようなヴォーンの解釈との対決を通じて、ルソーを近代自然法学派の1人として位置づけるのはドラテ⁽³⁾である。ドラテはルソーの文献の丹念な考証によって、自然法-実定法の伝統的な区別をルソーのもとに見いだすのである。すなわち彼は、ルソーにおける自然法を「固有の意味での自然法 *le droit naturel proprement dit*」と「推論的自然法 *le droit naturel raisonné*」⁽⁴⁾とに区別し、レオンに従って前者を〈感性ノ働キニヨル *secundum motus sensualitatis*〉もの、後者を〈理性ノ働キニヨル *secundum motus rationis*〉ものと規定しながら、前者から後者への推移を自然状態から社会状態への移行に照応せしめるが、なお「推論的自然法」の社会契約にたいする先行をハイマンと共に弁証することによって、ルソーにおける自然法の主権にたいする優越を結論づけるのである⁽⁶⁾。他方、ルソーを自然法論者とみる立場にあっても、たとえば「一般意思は正義についての常に正しい形式的意思である限り、ロックによってもっとも現代的な表現へとともたされた自然法の伝統に沿っている」⁽⁷⁾と指摘するポランのごとく、ルソーの一般意思に自然法を見る説も有力であり⁽⁸⁾、またこれと必らずしも対立するものではないが、レオンやギルディン⁽⁹⁾にみられるような、ルソーにおける〈政法の原理〉を自然法と同一視する見解をも掲げておかねばならない。わが国においても諸説が交錯しており、理由を異にしつつもルソーを自然法論者とみなす見解が主要な流れを形成しているように思われるが、なお彼を法実証主義者と解する立場も有力である⁽¹²⁾。

以上の諸説のうち、本稿はルソーを自然法論者と解する立場に属する。ここでは詳論できないが、ルソーを法実証主義者とみる説には、以下の理由により賛成しえない。つまり法実証主義と自然法論との分水嶺を、ヨンバルト氏に従って「正当な手続をふむだけでは、法にはならないという可能性を理論的に認めるか否か」という点に求めうるならば、ルソーはその可能性を認めた、と答えるからである。ルソーにおいて実定法の源泉となる一般意思

は、特殊意思の集合にすぎない全体意思との峻別の上に、「全員の最大の善」（ルソーによれば自由と平等に還元される）の実現に向かう意思として成立するのであり、法律が「法」たりうるのは、それがかかる意思の表明として、手続的「正」のみならず内容的「正」をも主張しうる限りにおいてのみののである。この意味で、ルソーが自然法論者であったことは疑いを入れない。だが自然法論者としてのルソーの位置づけは、言わばルソー論の道程の第一歩を印すにすぎないのであり、問題は自然法思想史における彼の位置、わけでも彼に至る近代自然法論との関係である。この点、市民の自由の保障を自然法による主権の制限に求めた近代自然法論を、かりにも自由主義的自然法論と名付けうるならば、自由の保障をそれとは異なる方向に、つまり主権の制限ではなく正当な主権者の存在に求めたルソーの自然法論⁽¹⁴⁾にたいし、民主主義的自然法論という名を与えることも不可能ではないであろう。そして、市民的自由の保障が、必要条件としての権力の民主化の進展に照応することを証した近代民主政の歴史的経験に徴すれば、政治的自由を市民的自由の基礎として措定するデモクラット・ルソーの自然法論⁽¹⁵⁾が、自由主義的自然法論に比し人権保障の面でそれ自体として劣るものでないことは明らかである。その意味では、ルソーの自然法論をスピノザ、ホッブズのそれと同列に置いて、真の自然法論に入り交った「偽物の自然法論」⁽¹⁶⁾と断じ去るヨンバルト氏の見解は、容易に首肯しがたい。他方、近代自然法論が自然法と実定法とを対立的な上位規範と下位規範として二元的法秩序観のもとに関係づけるのにたいし、どこまでも正当な主権者の存在を求めてやまないルソーは、ついには主権創設の根本契約であった社会契約自体をも含め、主権に優越する一切の規範の否認の上に、言わば自然法と実定法の和解（後者による前者の吸収・内在化）という一元的法秩序観に到達するのであって、この観点からは、ルソーのうちに二元的法秩序観を見いだそうとするドラテの叙上の説は、ルソーの自然法論の基本的性格を見誤るものと言わざるをえない⁽¹⁷⁾。

本稿は、近代自然法論との対比でルソーの自然法論を検討しようとするものである。主としてアンシオン・レジームとそれを自然秩序として正当化した〈法律家たち〉や〈哲学者たち〉への批判、ルソーによる自然法の転回と

一元的法秩序観の展開を概観しようとするものである。ルソーの自然法論を一元論的なそれとして特徴づける場合、ルソーによる自然法または実定法への論及が、アンシアン・レジームへの批判と自らの契約説の枠組みとのいずれのレベルで行われているかを区別しておく必要がある。後述のごときレオンの優れた研究が既に示唆していたように、自然法の名で現存社会を批判する前者のレベルでは当然にも二元論が、後者のレベルでは一元論が登場するのであって、両者の峻別こそルソーの自然法論の整合的解釈を可能ならしめるものとする。まず自然法思想史を一瞥しておきたい。上述の二つの法秩序観をそこに見ることが可能だからである。

註

- (1) C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Two Volumes, New York, 1915 (reprinted in 1971) (以下, Vaughan と略記)。
- (2) Cf. *ibid.*, Vol. I, pp. 16-7, 42, 440.
- (3) Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950 (seconde édition, 1970). 拙訳『ルソーとその時代の政治学』九州大学出版会, 1986年(以下, 邦訳と略記)。
- (4) Cf. *ibid.*, p. 166. 参照, 邦訳, 152頁。 Cf. Paul Léon, *Rousseau et les fondements de l'État moderne*, *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, 1934, n^{os} 3/4, p. 232.
- (5) Cf. *op. cit.*, p. 165. 参照, 邦訳, 152頁。 Cf. Franz Haymann, *La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXX, 1943-5, pp. 71 sqq.
- (6) Cf. *op. cit.*, pp. 151-168. 参照, 邦訳, 139-154頁。
- (7) Raymond Polin, *La Politique de la solitude, Essai sur la Philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1971, p. 100. 水波朗・田中節男・西嶋法友訳『孤独の政治学—ルソーの政治哲学試論—』九州大学出版会, 1982年, 98頁(以下, 邦訳と略記)。
- (8) Cf. Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, London, 1964 (second edition), p. 169. Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953. 「彼〔ルソー〕の自然状態概念は、もはや人間の本性の考察にもとづかない自然法学説, 自然法とは解されない

理性の法をめざす。ルソーはその一般意思に関する学説、伝統的自然法の『現実主義的』代替物を見いだそうとする試みの結果とみなしうる学説によって、そのような理性の法の性格を示したと言いうるのである」(p. 276)。シュトラウスは他の個所で、端的に「一般意思が自然法の位置を占める」(p. 286)と言っている。

- (9) Cf. *op. cit.*, p. 231.
- (10) Cf. Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract, The Design of the Argument*, Chicago and London, 1983, p. 43.
- (11) 例えば柳春生「ルソーにおける自然法思想」『法政研究』第41巻第4号。三島淑臣『法思想史』青林書院新社, 昭和55年。福田歓一『近代政治原理成立史序説』岩波, 昭和46年。白石正樹『ルソーの政治哲学—その体系的解釈—』(上・下) 早稲田大学出版部, 1983—4年。富沢克「ルソーと自然法」『同志社法学』第144号 (28巻5号)。
- (12) 例えば内井惣七「ルソーと自然法思想—論理的観点から—」桑原武夫編『ルソー論集』岩波, 1970年。恒藤武二「ルソーの社会契約説と『一般意思』の理論」桑原武夫編『ルソー研究』(第二版) 岩波, 1968年。ホセ・ヨンバルト『実定法に内在する自然法』有斐閣, 昭和54年。
- (13) 同上, 7頁。氏によれば「すべての実定法は所定の手続〔き〕によって制定されるかぎり法であり, 法的拘束力を有する」という主張を無条件に認める立場が法実証主義であり, 「法の手続きばかりでなく, 法の内容を考慮しなければならない」と主張する立場が自然法論である (参照, 同書81頁)。
- (14) Cf. H. Gildin, *op. cit.*, p. 60. 「ルソーにとって問題なのは, 主権者の権威を制限することではなく, 正当な主権者が存在するよう配慮すること」であった。
- (15) Cf. A. Cobban, *op. cit.*, p. 66. 「政治的自由が他のいっさいの自由の基礎になったと主張する点で, ルソーは正しかった」。
- (16) 前掲書, 91頁。
- (17) 本稿ではドラテのこうした説への批判を意図しているが, 他面では彼の研究に多くを負っていることに謝意を表したい。
- (18) Cf. *op. cit.*, p. 237. 内井氏は, ルソーにおける自然法の観念とルソーの体系を自然法原理が貫徹しているかどうかの区別の必要性を指摘している (参照, 前掲論文)。本稿とは分析角度がやや異なるが, 方法論として示唆に富む。

I 自然法思想史の概観

ギリシャの法律は、都市国家に属する市民や貴族階級にとっては端的に「正」であり不可侵であった。これに対し、その多くが異邦人であったソフィストは、自然的正と法律的正の区別の上に、はやくも都市国家に優越する人類の概念と人権の理念に到達していた。彼らにとって、都市国家はその起源を必然性ではなく自由な契約に負うものであって、しかも現行の法律は支配階級の利益に資するものであった。啓蒙思想家ソフィストの自然法の名による都市国家への仮借なき批判は、ルソーの自然法の名による絶対王政批判と、その論理において共通するものであった。

ソフィストと対決し都市国家を擁護したソクラテスをはじめ、プラトン、アリストテレスといった巨匠たちにあっても、たしかに自然的正と法律的正との区別はなされていた。たとえばアリストテレスは、『弁論術』で次のように述べていた。「そして私は2つの法律のうち、1つを特殊的なものと言い、他の1つは共通的なものと言うが、その特殊的なものというのは、各国民によって自分自身たちとの関連において規定されたもののことで、これには書かれていないものと書かれたものの2つがある。しかし共通なものというのは、本性に基づく法律のことである。というのは人々が誰でも皆、たとえお互いの間に何らの共同関係も、また何らの契約も存していない場合にさえ、直観的に知っている何か或る本性上の共通な正しいことがあるからである。⁽¹⁾」アリストテレスにとって、実定法は立法者の意思に源を有するが、自然法は自然そのもののうちに源を有する。だが自然法は実定法の彼岸にあるのではない。〈普遍ハ個物ノ中ニアル。 *Universalia in re.*〉すなわち自然法は可変の実定法に内在するものであった。

プラトン、アリストテレスの自然法論の特徴は、ソフィストとはまったく反対に、都市国家の現行法の卓越性と自然法適合性への確信、〈実定法は自然法を実現しようとする〉という確信にあった。彼らによれば、自然法適合性をもった実定法のもとで、善き市民たることのうちに人間の理念が完成されるものであったし、かかる国家に反しては市民のいかなる自然権もありえ

ないものであった。⁽²⁾ルソーが「ジュネーヴ草稿」において、ディドロを非難しながら国家形成に先立つ〈人類の一般社会〉の存在を否定し、「われわれは、市民となった後でしか、固有の意味で人間とはなり始めない⁽³⁾」と断じ、また『社会契約論』に登場する理念像としての国家のうちに、主権者人民の一般意思を市民にとっての正・不正の基準として設定するとき、彼の政治哲学に現われる倫理思想と一元的法秩序観は、まさに叙上の如きプラトン、アリストテレスのその近代の地平における再生とも言い得べきものであった。

グロチウスやプーフENDORFといった「自然法学派」はストア派の所説を継受したが、後者によれば自然法は「唯一かつ同一、永遠、不変」の「正しい理性」(recta ratio)の命令であり、実定法に先行・優越し、実定法に対する「上から」の規制原理である。キケロは言う、「自然と一致し、全存在のなかに拡がり、つねに自己同一であり、永遠であるところの真の法、正しい理性が存在する。その命令によってわれわれの義務を果たすようわれわれを導き、その禁止によって悪をなすことをわれわれに思いとどまらせるのがこの法である。……この法のいかなる修正も、それへのいかなる抵触も是認められえないであろう。それを廃止することはなおさら許されない。元老院も人民もそれへの服従からわれわれを免ずる権限を有しない。……この法がアテネにおいて異なったり、ローマにおいて異なったり、今日は別物、明日はまた違うといったことはまったくない。そうではなく、それは唯一かつ同一、永遠、不変の法であり、あらゆる時代に、あらゆる人民のもとで生きているのである。というのも、この法の創造者であり、それを公布し広めたのがまた、全存在の主であり主権者たる、唯一かつ同一の神だからである。⁽⁴⁾」

ストア派の自然法学説は中世哲学を媒介として近世自然法学説に継受されたが、この継承は周知のようにグロチウスによる〈自然法の世俗化⁽⁵⁾〉を経てのことであった。グロチウスは人間の社会性について述べた後、次のように書いている。「これは恐るべき罪なしには不可能であるが、神がない、あるいはいるとしても神は人事には関心がない、ということが認められる場合にさえ、我われが今述べたことはすべて、ある意味では生じるであろう。」こ⁽⁶⁾

うして自然法は神ではなく、人間の本性自体に基礎づけられる。その場合、グロチウスが自然法を「われわれの本性の法則」⁽⁷⁾のことでありと言う時、自然法の基礎としての本性とはローマの法律家たちのいう人間の動物的本性ではなく、人間の固有に人間的な本性、すなわち「理性的・社会的本性」を意味していたのである。つまりグロチウスによれば、自然法は「正しい理性の一定の原理の中にあり、ある行動が理性的・社会的本性に必然的に適合するかないかに応じて、それが道徳的に誠実であるか破綻恥であるかを……その原理が我われに知らしめるのである」⁽⁹⁾。人間の理性的・社会的本性の不変性から自然法の不変性⁽¹⁰⁾が帰結すると共に、社会性（グロチウスによれば、ここでは「人間悟性の光に合致するように社会を維持する配慮」⁽¹¹⁾）から、他人の財産の不可侵、利得の返還、約束の遵守、損害の賠償といった自然法上の規範が生じ、その侵犯には刑罰が課せられることになる⁽¹²⁾。

そして約束の遵守という自然法上の義務のもとづいて、意思法⁽¹³⁾としての国家法が成立する。この義務が「国家法の母」であるとすれば、この義務に力を与える自然法は「国家法の祖母」であり「自然法の母」たる人間本性は「国家法の曾祖母」である⁽¹⁴⁾。こうして自然法が実定法に優位するのである。

プーフェンドルフは、グロチウスの自然法論をさらに発展させ体系化した。プーフェンドルフにとって自然法の諸原理は正しい理性の光によって発見されるのであり、この法の諸規範は明哲な理性の格率から流れ出るものであるが故に、自然法は人々の心に書き込まれているのである。自然法は国家の形成に先行し、実定法に優越するのであり、実定法が人々に対する拘束力を有するのは、それが自然法に根拠を置き、それに反しない限りにおいてである。彼は言う、「国家の形成に先立って、人々がすでに自然法の観念をもっていたということは確かである。この社会の建設の主要な目的は、人類の平和の基礎たる自然法の確実な適用を可能ならしめるところにすらあるのである。要するに、自然法のなかには国家の目的と構造に反するものはなにもなく、反対に、この法の遵守こそ国家の福利にとってもっとも偉大な慣習なのである。そうだとすれば、このような社会を形成するために共に結合することによって、彼らの国家の個別的な福祉のためにうちたてられる法律に従うこと

を約束していた人々は、それらの法律が自然法にも国家の一般的目的にも反するものをなにも含まないはずだとみなしていたと、もちろん想定せねばならない。こうして、自然法に反するなんらかの国家法が、濫用によって現に作られうるにもかかわらず、自然法に反すると認められる法律を故意にうちたてうる者としては、狂気の、⁽¹⁶⁾ というか彼ら自身の国家を破壊しようと望むほどに邪悪な、君主たちあるのみなのである。」

こうして、自然法論の伝統において、自然法は人間の人間的本性すなわち理性的・社会的本性に由来するものであり、それがまた実定法の正・不正の判断基準となるものであった。但し、上に見たように、プラトン、アリストテレスの主たる関心が、現存するポリスの実定法の道徳的基礎づけにあり、最善の国家の探究にあって、実定法の自然法適合性の確信の上に〈実定法は自然法を実現しようとする〉という一元的法秩序観を展開していたのに対し、他の人々の関心は実定法に対する「上からの」規制・批判原理としての自然法の問題であった。これらの2つの法秩序観は、共にルソーのうちに再び見いだされるであろう。

註

- (1) 山本光雄訳『アリストテレス全集』(6) 岩波, 80頁。
- (2) 以上につき, Cf. Heinrich A. Rommen, *The Natural Law, A study in legal and social history and philosophy* (a translation of *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig, 1936, by Tomas R. Hanley), 1947 (Repr., 1979, New York), pp. 7-19. 阿南成一訳『自然法の歴史と理論』有斐閣, 昭和31年(再版, 昭和46年), 4-16頁。また, Cf. Paul E. Sigmund, *Natural Law in Political Thought*, Washington, 1971, pp. 1-19.
- (3) *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade(以下, O. C., と略記), t. III, p. 287. 作田啓一訳『ルソー全集』(以下, 全集と略記)第五巻, 白水社, 278頁。ただし訳文は必ずしも同一ではない(以下同じ)。
- (4) *De Republica*, lib. III, § 22. Cf. R. Derathé, *op. cit.*, p. 153. 邦訳, 140頁。
- (5) 但し全面的にそうであったという訳ではない。Cf. P. E. Sigmund, *op. cit.*, pp. 61-2.
- (6) *Le Droit de la guerre et de la paix*, par Hugues Grotius (trad., par Jean Barbeyrac), Amsterdam, Chez Pierre de Coup, 1724, Discours Preliminaire, § XI, p. 10.

- (7) *Ibid.*, § X, p. 9.
- (8) バルベイヤックによれば、ローマの法律家たちが自然法と万民法とを区別していたとき、彼らは「人間としての人間にふさわしいもの」を万民法と呼び、「動物としての人間にふさわしいもの」を自然法と呼んでいたのである。Cf. *Le Droit de la Nature et des Gens, ou Système général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*, traduit du latin de feu M. le Baron de Pufendorf, par Jean Barbeyrac, Amsterdam, Chez Veuve P. de Coup, 1734, liv. II, chap. III, note 10 de § 3, t. I, pp. 196–7. Cf. R. Derathé, *op. cit.*, p. 389. 参照, 拙訳「用語法の諸問題と基本的な諸概念」『経営と経済』第65巻第4号, 154頁。
- (9) *Op. cit.*, liv. I, chap. I, § X, pp. 48–9.
- (10) グロチウスは言う, 「自然法は神自身もそれを変ええない程までに不変的である。……だから $2 \times 2 = 4$ でないようにすることが神自身にも不可能であるように, それ自体で, また本性からして悪であるものをそうでないようにすることも, やはり神にはできないのである」(*ibid.*, liv. I, chap. I, § X, pp. 50–1)。
- (11) *Ibid.*, Discours Preliminaire, § VIII, pp. 7–8.
- (12) *Ibid.*, p. 8.
- (13) *Ibid.*, liv. I, chap. I, § XIII, p. 55. グロチウスによれば, 意思法はある知的存在の意思に由来するものであり, 神法と人定法とに分けられる(*ibid.*)。
- (14) *Ibid.*, Discours Preliminaire, § XVII, p. 12.
- (15) *Op. cit.*, liv. II, chap. III, § XIII, t. I, p. 215.
- (16) *Ibid.*, liv. VIII, chap. I, § II, t. II, p. 354.

II ルソーによる先行自然法論の批判

(1) 理性への不信

ルソーは主観的には近代自然法学派と同じく二元論的自然法論者であった。しかも二重の意味でそうであった。第一に、彼の法・政治思想形成期の代表的作品『不平等論』は、比類のない厳しいアンシャン・レジーム批判の書たる点でルソーを〈哲学者たち〉の保守主義から截然と分かつものであるが、この作品は「自然法の観念を放置」したどころか、まさに「自然法にもっとも近い」⁽²⁾ジュネーヴ共和国への賛辞に始まり、自然法の観点からのア

ンシアン・レジーム批判によって結論づけられているのである。すなわち「ただ実定法だけによって容認されている人為的不平等は、それが自然的な不平等と同じ釣合を保って一致しないときはいつでも自然法に反する、……自然法をどのように定義するとしても、子供が老人に命令したり、愚か者が賢明な人間を指導したり、また多数の人々が餓えて必要なものにも事欠いているのに、ほんの一握りの人たちには余分なものがありあまっている、ということは、明らかに自然法に反している⁽³⁾」と。ルソーによる現実批判の武器は「自然法」だったのである。第二に、その後の法・政治思想展開期における彼のあらゆる努力は、自然法の理想に合致する法・政治制度の発見に向かうものであったと共に、後年のいわば応用期の書においても、このような姿勢は維持されていたのである。『コルシカ憲法草案』は次のように締め括られている、「人民を自然と秩序の唯一の法一心に命じ、決して意思を苦しめない⁽⁴⁾—のもとに連れ戻すこと⁽⁵⁾」と。

ところで、このような自然法の名によるアンシアン・レジームへの批判は、それを自然に叶う秩序として正当化した人々への批判に結びつく。すなわち、グロチウスのように奴隷契約からの主権譲渡＝服従契約の類推による君主政の擁護や私的所有の自然権としての承認に見られる如く、王権を頂点とする現存制度の欺瞞を自然法の名によって粉飾せんとした「法律家たち⁽⁷⁾」、こういう人々との全面的な対決を通して、ルソーの自然法思想は形成されていくのである。この対決は啓蒙の理性への不信の上に、人間の理性的・社会的本性の否定と、従ってまた自然状態における「理性の法」の否定とへ、ルソーを導くであろう。

法律家たちによる理性法としての自然法の定義は、情念に対する理性の優位についての確信の表明である。彼らは理性を、情念を克服しうる能力として捉え、義務の認識と実践に果たす理性の役割に全幅の信頼を寄せていた。こうした楽観は、例えばビュルマキによる法の定義に象徴的に現われている。彼は言う、「人間の最終的な目的は幸福にあ」るが、「人間は理性によってのみ幸福に到達し得るのだから、必然的に、法一般とは、幸福に到達するための確実で簡略な手段として理性が承認する一切のものにほかならない、

ということになる⁽⁸⁾」と。ルソーはこのような樂觀を全面的に否定する。

断片「戦争状態」でルソーは言う、「もし自然法が人間の理性のなかにしか書かれていないならば、自然法がわれわれの行動の大部分を指導することは殆どできないであろう⁽⁹⁾」と。『エミール』でも同じく述べる、「私は自然法の諸格率が理性にのみもとづいているというのは正しくない⁽¹⁰⁾と結論する」と。自然法の基礎として理性のみを指定することがなぜ誤りなのか。ルソーにとって理性は人間の社会生活が生み出し発達させるものであるが、社会生活が同時に生み出すところの諸情念が、理性が創出するはずの調和を破壊するのである。のみならず、情念に曇らされた理性は、それ自体が功利的計算能力へと変質し、ついには情念の、従ってまた無秩序の、源泉そのものとなるのである⁽¹¹⁾。かくして「理性はわたしたちをだますことがあまりにも多い⁽¹²⁾」が故に、自然法には、理性以外の「もっと堅固で確実な基礎がある⁽¹³⁾」のであり、従って、人間の本性のうちに自然法の真の基礎を発見するのに、まずもって人間を「知恵と理性」を独占する哲学者にしてしまう必要はないのである。そして、まさに自然法の基礎を求めるべきは民衆が従う「人類最初の感情⁽¹⁴⁾」なのである。ルソーの自然法はかくしてその担い手において最も普遍的であり、その基礎において最も根源的である。

註

(1) Vaughan, *op. cit.*, Vol. I, p.16.

(2) O. C., t. III, p.111. 本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起原論』岩波文庫（以下、邦訳と略記）、9頁。

(3) *Ibid.*, p.193-4. 邦訳、130-1頁。同じく『社会契約論』第一編第四章、参照。「封建的統治—もし存在するとすれば、自然法の諸原理にも、あらゆるよい政治にも反するばかりげた制度」(*ibid.*, p.357. 桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫（以下、邦訳と略記）、24頁)。

(4) Cf. R. Derathé, p.171. 邦訳、158頁。

(5) O. C., t. III, p.950. 遅塚忠躬訳、全集第五巻、351頁。

(6) 「古代ヘブライ人の法律やローマ人の法律によって明らかなように、各人には個人的に、彼が望む人の奴隷になることが許されている。だから、自由な人民が1人ないし複数

の人間に服従し、その結果自分を統治する権利を完全に、そのいかなる部分も手元に残さずに彼らに移譲するというのが、どうしてできないであろうか」(*op. cit.*, liv. I, chap. III, § VII, p. 121-2)。ビュルラマキも次のように言っていた、「主権をどのように取得するにせよ、その唯一の正当な基礎は、人民の同意または意思である。しかし……この同意は異なる方法で与えられる。……時として人民は、戦勝者の支配に服従することを、武力によって強いられる。また時として人民は、まったく自発的に、十分かつ完全な自由をもって、ある人に主権を与える。だから主権は強制的に、暴力によって、あるいは自由に、自発的に取得されるのだ」(*Principes du droit politique*, Seconde Partie, chap. III, § I - II (I, pp. 133-4), Cf. R. Derathé, *op. cit.*, p. 193. 邦訳, 179頁)。プーフェンドルフも同様に言っている、「約束によって、契約によって、人がその財産を他人に譲渡するのとまったく同様に、人は自然的な自由と諸力とを十分に行使するという、彼がもっていた権利を、だれかその放棄を受けいれてくれる人のために、自発的な服従によって捨て去ることもできる……。こうして、私の奴隷になることを約束する人は、彼にたいする主人としての権威を私に本当に授けるのである」(*op. cit.*, liv. VII, chap. III, § I, t. II, p. 250)。

- (7) このような「法律家たち」の欺瞞に対するルソーの辛辣な批判は、断片「戦争状態」のなかにも見いだされる。「私は法律や道徳の書物を聞く。博識の人々や法律家たちの話を聴く。そして彼らの巧みな演説に感動して、自然の悲惨さを嘆き、社会制度によって確立された平和と正義を称賛し、公的諸制度の思慮深さを称え、自分が市民であることを見ることによって人間であることを慰める。私の義務と幸福とを十分に教えられ、本を閉じ、教室を出て、私のまわりを見る。私は不幸な人々が鉄鎖の軛の下でうめき声をあげ、人類がひと握りの抑圧者たちによって踏みつぶされ、群衆は食べ物を断たれ、苦痛と飢えにひしがれているのがわかる。そして富める者は平和のうちに民衆の血と涙を飲み、強者はいたるところで、法律という恐るべき権力で弱者にたいして武装しているのだ」(*O. C.*, t. III, pp. 608-9. 宮治弘之訳, 全集第四巻, 380-1頁。傍点は引用者)。
- (8) *Eléments du Droit Naturel*, Lausanne, 1783 (J. Vrin, 1981), Part I, chap. III, p. 16.
- (9) *O. C.*, t. III, p. 602. 邦訳, 前掲書, 372頁。
- (10) *O. C.*, t. IV, p. 523. 今野一雄訳『エミール』岩波文庫(以下、邦訳と略記), 中, 57頁。
- (11) 「利己愛を生み出すのは理性であり、それを強めるのは反省である」(『不平等論』 *O. C.*, t. III, p. 156. 邦訳, 74頁)。
- (12) 『エミール』 *O. C.*, t. IV, p. 594. 邦訳, 中, 164頁。
- (13) *Ibid.*, p. 523. 邦訳, 中, 312頁, 註4.
- (14) 参照, 『不平等論』 *O. C.*, t. III, p. 126. 邦訳, 31頁。

(15) *Ibid.*, p.156. 邦訳, 74頁。

(2) 先行自然法論の批判

ルソーは、「ジュネーヴ草稿」第一編第二章の見出しを当初「自然法と一般社会について」と書いていた。そして本章の冒頭に次のような文章を置いていたのである。「多くのソフィズムの源である曖昧さを取り除くことからかろう。自然法を考察するには⁽¹⁾2つのやり方がある」と(傍点引用者)。本章は『百科全書』におけるディドロ執筆の項目「自然法」に批判を集中させているが、見出しと共に「ジュネーヴ草稿」から姿を消した上の文章は、1年以上前に『不平等論』でルソーが行っていた2つの自然法論への批判を、端的に指し示しているのである。

まずルソーは自然法を人間に固有の規範として把握する見地から、ローマの法律家たちの自然法観を次のように批判する。「ローマの法律家たちは人間と他の一切の動物を同じ自然法に無差別に服従させている。なぜなら彼らは、この名のもとに、自然が命ずる法というより、むしろそれが自分自身に課する法を考えているからである。あるいはむしろ、これらの法律家たちが法という語を理解する特殊な意味のためである。この場合、彼らはこの語を、一切の生物のあいだに、それらの共通の保存のため自然が確立した一般的な関係の表現としてのみ、理解したように思われる。」⁽³⁾たしかにローマの法律家たちのうち自然法と万民法を区別する人々にあっては、ウルピアヌスの以下の定義が示すように、自然法は人間と動物に共通する法であるかの如くに説明されていた。「自然法は自然が一切の生物に教えたところのものである。と言うのもこの法は、人類に固有のものではなく、地上または海に生まれる一切の生物に、また鳥にも共通するものだからである。……我々には実際、すべての動物が、野獣でさえ、この法の知識があるものとみなされているのがわかるのである。」⁽⁴⁾プーフェンドルフがルソーに先立ってローマの法律家たちを批判していたのも、ウルピアヌスの上の定義に基づいてのことであった。ルソーにとっては、動物もまた感性的存在として人間の本性との共通性を有するとはいえ、自然法の認識は動物には不可能なのである。⁽⁶⁾

次いでルソーは、自然法を「理性の法」⁽⁷⁾として捉える「近代の人々」⁽⁸⁾(=法律家たち—引用者)を批判しながら、理性の法としての自然法を自然状態から厳しく排除する。自然法の観念は明らかに人間の本性に関する観念であるが、歴史を遡り人間を自然の手から出てきたままの姿で観るならば、その本源的な構造の中に理性や社会性を認めることは不可能である。

バルベイヤックが指摘する⁽¹⁰⁾ように、社会性つまり同胞とともに社会のなかで生活することへの人間の本性的傾向は、古代よりあらゆる時代に認められた原理である。近代の法律家たちや哲学者たちにとっても同様である。たとえばグロチウスは人間に固有の事物の一つとして「社会の希求」を挙げ、それを「いかなる様式によってでもというのではなく、平隠に、そして彼の知識の光が彼に示唆する規則立った生活共同体のなかで、同胞とともに生活することへの一定の傾向」⁽¹¹⁾として説明していた。プーフェンドルフはホッブズを批判しつつ、社会性を「同じ本性の合致」に基づく「一般的友愛」⁽¹²⁾の形態と、「援助と奉仕の交換によって、各人がよりよく自分自身の利益を引き出しうる」⁽¹³⁾という功利性の側面とで捉えていた。ルソーは「ジュネーヴ草稿」でプーフェンドルフに反論しながら本性的社会性を否定する。本性の合致は「人々にとっては結合の原因であると同程度に喧嘩の種でもあり、相互理解や協和とともに競争と嫉妬とをしばしば彼らのあいだにもたらすから」⁽¹⁴⁾社会の絆とはなりえないし、それ故、人々を同胞に接近させる契機は功利性以外にはありえないが、自然状態においては、欲求とその充足能力の均衡ゆえに、人々は同胞の援助を必要としないのである。「人間の力は、彼の自然の欲求および彼の原初の状態と釣り合っており、この状態が少しでも変化してその欲求が増大するとき、同胞の援助が彼に必要となるのである」⁽¹⁵⁾。

プーフェンドルフは自然人の主要な能力に理性を認め、正しい理性の格率がいかにして自然状態において有効であるかを次のように述べていた。「ほかに十分注意すべきことは、ここでは盲目的運動と感覚の刺激とによってのみ導かれる動物の状態は、少しも問題とはならないということである。そうではなくて、他の一切の能力を導く主要な部分が理性であるような動物の状態が問題なのであって、この理性は自然状態においてすら一般的で確実な不

動の掟、すなわち事物の本性をもっており、少なくとも人間生活の一般的な戒律と自然法の基本的な格率とを、一切の注意深い精神にたいして容易かつ明瞭に見せてくれるのである。……理性を用いることは自然状態と不可分であるから、理性が時おりわれわれに示すにいたるもろもろの義務を、自然状態から切り離すことはできないし、またそうしてはならない。⁽¹⁶⁾」ルソーにとって、理性はもとより生得的であるが、自然状態にあっては「潜在的な能力」⁽¹⁷⁾にとどまる。孤独の中に生きる自然人は「理性の幼少期」をぬけ出ることはない。ルソーはバリの大司教に対して言う、「あなたはこの問題を論ずる人々と同様に、人間は完全に練り上げられた理性をもって生まれてきており、それを働かせることだけが問題だと考えておられます。けれどもそれは正しくありません。と申しますのも、人間が獲得したものの一つ、しかももっとも遅く得たもの、それが理性だからです。……同胞の援助もなく、たえず彼の欲求に備えることに忙しいので、すべてのことにおいて彼自身の観念の歩みにのみ従っている人間は、この面での進歩がじつに遅いのです。彼は理性の幼少期をぬけ出る前に、年老いて死んでいくのです。」⁽¹⁸⁾こうして理性は自然人を導くことはできないから、自然法は理性の格率という形態では自然状態に適用されえないのである。それ故ルソーは「ジュネーヴ草稿」で次のように述べていた、「むしろ理性の法と呼ぶべき自然法の観念は、それに先立つ情念の発達⁽¹⁹⁾が、自然法の掟をまったく無力にする時にしか発達し始めない」と。

註

- (1) 参照、断片「自然状態について *De l'état de Nature*」*O. C.*, t. III, p. 481. この見出しは第一章につけられてはいるが、第二章の見出しであり (Cf. *ibid.*, p. 1519, note 1 de p. 481), これが「人々のあいだには本来一般社会は決していないということ」に改められ、最終的に「人類の一般社会について」となったのである (Cf. Vaughan. Vol. I, p. 447, n. 1, et Paul Léon, *op. cit.*, p. 230)。
- (2) Cf. R. Derathé, *op. cit.*, p. 58. 邦訳, 48頁。
- (3) 『不平等論』*O. C.*, t. III, p. 124. 邦訳, 29頁。
- (4) *The Digest of Justinian*, translated by Charles Heiry Monro, Cambridge, 1904, Vol. I, p. 3.

- (5) 「ローマの法律家たちは自然法を、自然がすべての動物に教えるところのものと理解していた。したがってまた、それについての知識は人間に特別のものではまったくなく、他の動物にもふさわしいものとみなされている。この定義に従えば、人間と同じく禽獣も一般に好んだり嫌悪したりするのが見られるすべてのものを、自然法に帰さねばならないであろう。こうして、人間と禽獣とに共通する法が存在するであろう」(*op. cit.*, liv. II, chap. III, § 2, t. I, p. 192)。ただし、バルベイラックはこうしたプーフェンドルフの解釈を退け、ローマの法律家たちにあつては、自然法は人間の動物的本性には基づくが、人間に固有の法として考えられていたということを指摘している (Cf. *Le Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, § 3, note 10, t. I, p. 196-7)。
- (6) 参照『不平等論』O. C., t. III, p. 126. 邦訳, 31頁。
- (7) 「ジュネーヴ草稿」第一編第二章 O. C., t. III, p. 284. 邦訳, 全集第五巻, 274頁。
- (8) グロチウスによる既出の自然法の定義を参照。プーフェンドルフも次のように述べている、「自然法とは、人間の理性的・社会的本性に必然的に適合しているが故に、この法の遵守がなければ人類のあいだに誠実で平穏な社会が存在しえないような法である」(*op. cit.*, liv. I, chap. VI, § XVIII, t. I, p. 127)。
- (9) 参照『不平等論』O. C., t. III, p. 124. 邦訳, 28頁。
- (10) Cf. *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, note 2 de Discours Preliminaire, § VI, p. 4. バルベイラックは続けて言う、「アリストテレスは倫理学や政治学の諸著作において、いたるところでこの原理をうちたてている。彼は言う、『人間は社会的動物である、彼が自然的類縁性をもつ者との関係においてそうなのである。それ故、一切の国家の外に、1つの社会と〈正〉といった何らかの事物とが存在する』と (『エウデモス倫理学』第七巻第十章〔参照、茂手木元蔵訳『アリストテレス全集』(14)岩波, 308頁)。……事実、キケロはストア派の人々の諸原理を推論しながら、完全な孤独のなかでなお悦びに満たされているときですら、その孤独のなかで生きようと望む人間はまったくいない、と仮定する。そして彼はそこから、われわれは社会のために生まれてきたという結論を出すのである」(*ibid.*)。
- (11) *Ibid.*, pp. 4-5.
- (12) *Op. cit.*, liv. II, chap. III, § XVII, t. I, p. 229.
- (13) *Ibid.*, p. 230.
- (14) 第一編第二章 O. C., t. III, p. 282. 邦訳, 272頁。
- (15) *Ibid.*, pp. 281-2. 邦訳, 同頁。
- (16) *Op. cit.*, liv. II, chap. II, § X, t. I, pp. 187-8.
- (17) 『エミール』第二編 O. C., t. IV, p. 304. 邦訳, 上, 105頁。参照『不平等論』O. C., t.

Ⅲ, p.152. 邦訳, 68頁。

(18) 『ポーモンへの手紙』 *O. C., t. Ⅲ*, p.951. 西川長夫訳, 全集第七巻, 470頁。

(19) 第一編第二章 *O. C., t. Ⅲ*, p.284. 邦訳, 274頁。

Ⅲ ルソーの自然法論

(1)固有の意味での自然法

ルソーは先行自然法学説への批判の上に、自然状態に適用されるものとしての自然法を次のように述べる。「人間の魂の最初のもっとも単純な働きについて考察するとき、私はそこに理性に先立つ2つの原理が見いだされるように思う。一方はわれわれの安楽とわれわれ自身の保存にたいする関心を、熱烈にわれわれに与えるものである。他方は、あらゆる感性的存在、主としてわれわれの同胞が減んだり苦しんだりするのを見ることへの自然の嫌惡の念を、われわれに催させるものである。われわれの精神がこの2つの原理を協力させ組み合わせることができるところから、自然法のすべての規則が流れ出るように私には思われるのであって、そこに社会性の原理を介入させる必要はないのである。その後、理性のあいつぐ発達によって理性がついに本性を窒息させるに至ったとき、理性はそれらの規則を他の基礎の上に再建しなければならなくなるのである。」⁽¹⁾ こうしてルソーは、自らの自然法の定義から理性と社会性を排除し、それらに先立つ2つの原理すなわち自己愛 (*l'amour de soi même*) と憐憫 (*la pitié*) から自然法が生じて来ると捉えたのである。そしてかかる人間の本性には動物もまた「その授かっている感性によってある程度」⁽²⁾ 共通性を有するのである。それ故、バルベイラックが指摘するように、ローマの法律家たちが自然法の考察に当たって、すべての動物に共通する本性の傾動を原理として確立し、推論をまったく必要としない自然の本能によって人がなす一切のものをそれに帰せしめていたとすれば、明らかにルソーの自然法の定義は、ローマの法律家たちのそれに接近している⁽³⁾ と言いうるのである。そして前述のような理性批判を媒介になされる自然法の観念自体のこのような転換を考慮しないならば、ゴールドシュミット⁽⁴⁾ も言うように、ルソーが自然法の擁護者か敵かといった論争は大した利益⁽⁵⁾

をもたらさないのである。

自己愛から派生する憐憫はホッブズが少しも気づかなかった原理であって唯一の自然的な徳である⁽⁶⁾。それは自然道徳を基礎づけ⁽⁷⁾、他人に対する義務⁽⁸⁾の淵源となる。だから他人に対する義務は知恵の遅ればせの教訓によってのみ命じられるのではない。「実際、私が同胞に対しいかなる悪をもなしてはならない義務があるとすれば、それは彼が理性的存在だからというより、むしろ彼が感性的存在だからであると思われる。」憐憫は自然状態において「法律、習俗、美德の代わり⁽¹¹⁾」をし、また「すべての社会的な美德⁽¹²⁾」の源泉となるものである。ホッブズは後で述べるように「推論的正義」を自然法と捉えていた。これに対しルソーは自然状態における人間の行為準則として、この憐憫にもとづく自然的善性の格率を提起している。『他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ』というあの崇高な推論的正義の格率のかわりに、それほど完全ではないが、しかしおそらくそれよりも役に立つ、あの自然的善性についてもう一つの格率『できるだけ他人の不幸を少なくして、汝の幸福をはかれ』を、すべての人間にいだかせるのは、この憐憫である⁽¹⁴⁾。結局のところ、ルソーがジュネーヴ草稿で「推論的自然法」から区別した「固有の意味での自然法」とは、このような自然的善性にはかならないであろう。憐憫があらゆる反省に先立つ本性の純粋な運動であり、いかに墮落した習俗でも破壊することの困難なものである限り⁽¹⁵⁾、それは人間の行動準則として最も根源的かつ普遍的である。それ故ルソーは断片「戦争状態」で次のように述べるのである。「もし自然法が人間の理性のうちにしか書かれていないならば、自然法がわれわれの行動の大部分を導くことは殆どできないであろう。しかしそれは、人間の心のうちに、消し去ることのできない性質としてやはり刻まれている。そして、そしてまさにそれ故に、自然法は哲学者たちのすべての戒律よりも力強く人間に語りかけるのである。またそれ故にこそ、自然法は人間に、自己の生命を保存する場合にしか、同胞の生命を犠牲にすることは許されないということを訴えかけるのであり、人間がそうすることを義務づけられている時でさえ、怒りなく人間の血を流すことに戦慄をおぼえさせるのである⁽¹⁶⁾。」引用文の後半が善性の格率そのものであることを指摘する

必要があるだろうか。しかもルソーは『エミール』において、「他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ」という推論的正義自体も「自己愛から派生する人間愛」に支えられている⁽¹⁷⁾、と主張するに至るであろう。

こうしてルソーは、人間の社会的本性の否定の上に、自然状態から「理性の法」を放逐し、そこでの自然法を善性の格率としてとらえた。まさにルソーにとって社会性の承認は、所有制を含む現存社会制度の自然状態への導入を意味し、最悪の事態とルソーがみなした「相互依存」を自然の秩序として自然法の名において正当化することにほかならなかった。ルソーにおける自然法の転回は、この意味で、現存社会の正当化機能を営む近代自然法論への批判だったのである。⁽¹⁸⁾

註

- (1) 『不平等論』 *O. C.*, t. III, pp. 125-6. 邦訳, 30-1頁。
- (2) *Ibid.*, p. 126. 邦訳, 31頁。
- (3) Cf. *Le Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, § III, note 10, t. I, p. 196.
- (4) ジャン・スタロバンスキーも同様の指摘をしている。Cf. *O. C.*, t. III, note 3 de p. 124, p. 1297.
- (5) Cf. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et Politique, Les principes du système de Rousseau*, Paris, 1974, p. 226.
- (6) 参照『不平等論』 *O. C.*, t. III, p. 154. 邦訳, 71頁。
- (7) Cf. *O. C.*, t. III, note 1 de p. 126, p. 1298.
- (8) 無論ここでの義務とは、理性によって認識されたものではない。それは「厳格な義務として人間の頭のなかに座を占めるのではなく」、「彼の心の欲求」として感得され、経験されるものである（参照、『対話—ルソー、ジャン＝ジャックを裁く』 *O. C.*, t. I, p. 864, 小西嘉幸訳, 全集第三巻, 219頁）。
- (9) 参照、『不平等論』 *O. C.*, t. III, p. 126. 邦訳, 31頁。
- (10) *Ibid.*, 同頁。
- (11) *Ibid.*, p. 156. 邦訳, 75頁。
- (12) *Ibid.*, p. 155. 邦訳, 73頁。
- (13) 参照、『リヴァイアサン』第十四, 五章。
- (14) 『不平等論』 *O. C.*, t. III, p. 156. 邦訳, 75頁。

- (15) Cf. p. 155. 邦訳, 72頁。
- (16) O. C., t. III, p. 602. 邦訳, 全集第四巻, 372頁。
- (17) 「だからあの〔推論的正義の〕戒律の根拠は、どんなところに自分が存在すると感じて
ても私に快適な生活を願わせる自然そのもののうちにあるのだ。そこで私は、自然法の
戒律が理性のみに基づいているというのは正しくないと結論する。それにはもっと堅固
で確実な基礎がある。自己愛から派生する人間愛は人間的正義の原理である」(O. C., t.
IV, p. 523, note. 邦訳, 中, 312頁。傍点は引用者)。
- (18) ルソーによる社会性否定のこのような意義につき、参照、拙稿「ルソーにおける人権
論の考察—自然状態論に則して—」『九大法学』33号。

(2) 理性と良心

「固有の意味での自然法」が自然状態を支配するのに対し、「推論的自然法」は社会状態においてしか生じない。冒頭にも記したように、レオンによればこの二つの自然法のうち前者は〈感性ノ働キニヨル *secundum motus sensualitatis*〉ものであり、後者は〈理性ノ働キニヨル *secundum motus rationis*〉ものである。推論的自然法の格率の内容とその生成過程については後述するとして、ここではこの自然法自体も先行自然法学説とは異なり、理性のみからなるのではなく、理性と良心の相互補完性を前提としつつも、何よりも人間の良心によって支えられていることを指摘せねばならない。『エミール』でルソーは言う、「良心から独立して、理性のみによっては、いかなる自然法をもうち立てることはできない。いっさいの自然権も、それが人間の心にとって自然的な欲求に基づかないなら、一個の妄想でしかない⁽²⁾」と。さらに言う、「他人からしてもらいたいと思うように他人にもなせという戒律自体も、良心と感情のほかには本当の根拠を持たない⁽³⁾」と。

ホッブズにとって良心とは「判断」であり、可謬的な「私的な意見」にほかならない。それゆえ国家の統治に服する個人は、善悪の判断にあたっては自らの良心にたずねることを断念し、「公的良心」たる国家法のみを自らの導き手として受け入れねばならない。これのみが国家の分裂を回避し、主権への服従を確保する道なのである。ホッブズにとってだけではない。ディード⁽⁴⁾

ロにとっても良心への照会は反省の欠如としてしか見られなかったし⁽⁵⁾、およそルソーの時代には良心はまったくの「時代遅れ」だったのである⁽⁶⁾。ルソーにとってはまったく逆である。良心の行為は判断ではなくて感性の働きに属する⁽⁷⁾。良心に従う者は自然に従い、けっして道に迷う心配はない⁽⁸⁾。理性はしばしばわれわれを裏切るが、良心は決して裏切らない。良心は「神聖な本能」「不滅の天上の声」「善悪の誤りなき審判者⁽⁹⁾」である。しかもルソーは、良心を「正義と徳の生来的な原理」とさえ位置づけている。そして彼は言う、「この原理によって……われわれは自分の行為と他人の行為の善悪を判断する。この原理に私は良心という名を与える⁽¹¹⁾」と。

だが以上のような良心の賛美にも拘らず、それは人間の道德生活を司るのは良心のみであって、理性は道德秩序において如何なる役割をも演ずることはできないという意味ではない。なるほど良心は憐憫と同じく自己愛から生ずるものであって、それ故、良心の直接の原理はわれわれの本性から流れ出るものではある。だが理性もまた自己愛から生じ、社会状態において道德生活に不可欠の善の認識作用を担うのである。だから良心はたしかに「知的で自由な存在の確実な導き手⁽¹²⁾」ではあるが、かかる認識能力としての理性とは無関係に、そのみでこのような機能を営みうるものではない。つまり、理性と良心は自己愛を共通の起源として持つと共に、理性は認識という理論的な機能を、良心は愛と意欲という実践的な機能を担うのである⁽¹³⁾。こうして理性も良心と同等の資格において善実践に重要な役割を担う。なるほど理性を完成させるものは良心を含む感情であり⁽¹⁴⁾、人間の諸能力のうち発達ももっとも遅いがゆえに、発達途上の不完全な能力としての理性は、良心の啓発がなければ、利己愛の手段として用いられることを通じて、人間を悪人へとおとしめるものではある。良心がなければ人は「原理なき理性」のために過ちから過ちへとさまようことになる⁽¹⁵⁾。それ故に理性の働きには良心の支えが不可欠である。だが他方では理性がその認識作用によって何が善であり何が悪であるかを人々に示さなければ、良心は愛の対象を見出すことはできない。「理性のみがわれわれに善悪を知ることを教える。われわれに善を愛させ悪を増ませる良心は、理性から独立したものではあるが、理性なしには発達するこ

とができない。⁽¹⁶⁾」だから理性と良心の間には真の対立はなく、両者は相補的機能を営むのである。「善を知ることとは善を愛することではない。人間は善について生得的な知識を持ってはいない。けれども、理性が彼にそれを知らせるとすぐに、良心はそれに対する愛を彼に感じさせる。この感情こそ生得的なものである。⁽¹⁷⁾」善実践における理性、良心、自由の役割についてのルソーの指摘を想起しておこう。「神はわれわれに善を知るために理性を、それを愛するために良心を、それを選択するために自由を与えたのである。⁽¹⁸⁾」だからルソーは自己矛盾に陥ることなく、「誠実な人間が持ちうる最良の導き手は理性と良心です」と言いえたのである。またそれ故にこそ、ルソーは次のように述べて、社会状態における自然法の基礎を、良心と共に理性にも求めることができたのである。「自然と秩序との永遠の諸法が存在する。それらは賢人にあっては実定法の代わりをなし、良心と理性とによって彼の心の奥底に書き込まれている。自由であるために彼が服従せねばならないのが、まさにそれらの法なのである。⁽¹⁹⁾」

註

(1) Cf. P. Léon, *op. cit.*, p. 232.

(2) O. C., t. IV, p. 523. 邦訳, 中, 57頁。

(3) *Ibid.*, p. 523, note. 邦訳, 同上, 312頁。

(4) 「市民社会に調和しないもう一つの学説は、『人がその良心に反して行なうことは、すべて罪である』というもので、それは自分自身が善悪の判定者であるという思いあがった考えにもとづくものである。というのは、良心と判断は同一のものであり、判断と同様に良心もまちがいを犯すことがあるのである。

したがって、どのような市民法にも従わない者は、彼自身の理性以外に従うべきなんらの規則も持たないから、みずからの良心に反するあらゆる行為において罪を犯しているのであるが、それはコモンウェルスで生活する者にはあてはまらない。そこでは法が公的良心であり、人はそれによって導かれるべきことを、すでに約束したのだからである。もしもそうでないならば、私的な意見にすぎない私的な良心の多様さのために、コモンウェルスは混乱に陥るほかはなく、人は自分自身の目に善と思われることでなければ、主権にたいしても服従しようとはしないであろう」(永井道雄・宗片邦義訳『リヴァイアサン』第二十九章, 中央公論社 (以下邦訳と略記), 330-1頁)。

- (5) Cf. P. Léon, *op. cit.*, p. 218.
- (6) Cf. E. H. Wright, *The Meaning of Rousseau*, New York, 1963 (1st published in 1929), p. 15.
- (7) 参照『エミール』O. C., t. IV, p. 599. 邦訳, 中, 171頁。
- (8) Cf. *ibid.*, p. 594. 邦訳, 同上, 164頁。
- (9) Cf. *ibid.*, p. 595. 邦訳, 同頁。
- (10) *Ibid.*, p. 600-1. 邦訳, 同上, 172頁。
- (11) *Ibid.*, p. 598. 邦訳, 同上, 169頁。
- (12) *Ibid.*, p. 600. 邦訳, 同上, 172頁。
- (13) Cf. R. Polin, *op. cit.*, p. 63. 邦訳, 61頁。
- (14) 「^人性^批評家^たちが^なん^と言^おう^が, 人間悟性^は情念^に多^くを^負つて^おり, 情念^もまた, 誰^でも認^める^ように, 人間悟性^に多^くを^負つて^いる。われわれ^の理性^が完^成する^のは, それら^の活動^{によ}つて^なのである。われわれ^が認^識し^ようと^努める^のは, 楽^しもうと望^むか^らに^はか^なら^ない。そ^して欲^望も恐^怖もな^いよ^うな人^がな^ぜ苦^労を^して推^論を^めぐ^らす^のか, 考^えら^れない^のである」(『不平等論』O. C., t. III, p. 143. 邦訳, 54頁)。
- (15) 参照『エミール』O. C., t. IV, p. 601. 邦訳, 中, 173頁。
- (16) 『エミール』O. C., t. IV, p. 288. 邦訳, 上, 81頁。
- (17) Cf. R. Polin, *op. cit.*, p. 63. 邦訳, 61頁。理性と良心のこのような把握の仕方はドラテに従っている。Cf. R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, 1948, chap. III. 田中治男訳『ルソーの合理主義』第三章, 木鐸社, 1979年。
- (18) 『エミール』O. C., t. IV, p. 600. 邦訳, 中, 172頁。
- (19) *Ibid.*, p. 605. 邦訳, 同上, 180頁。
- (20) 「ボルド氏への最後の回答」O. C., t. III, p. 93. 山路昭訳, 全集第四巻, 131頁。
- (21) 『エミール』O. C., t. IV, p. 857. 邦訳, 下, 257頁。

(3)推論的自然法

すでに見たように, 自然状態においては「真実の……感情にのみもとづく」「固有の意味での自然法」が支配していた。それは憐憫にもとづく善性の格率にはかならなかつた。だが社会生活から生じた諸情念がこの自然道徳を不十分なものとするが故に, 理性がそれを他の基礎の上に再建しなければならない。ここに良心に啓発された理性の格率としての「推論的自然法の諸規範」が生じて来るのである。ではこの「推論的自然法の諸規範」の具体的内容は

いかなるものか。またそれらの規範が生成するのは、社会契約を境に前後のいずれであろうか。これこそルソーの自然法論における一元的法秩序観とそれの自然法思想史上の意味とに緊密なかかわりを持つ問題である。

ホッブズは『リヴァイアサン』⁽¹⁾において、自然法を「理性によって発見された戒律または一般法則」⁽²⁾として定義しつつ、「平和を求め、それに従え」という基本的自然法にはじまり黄金律を含む各種の自然法を掲げると共に、それらのうち、特に「正義の源泉が契約にある」という見地から、「契約ハ遵守スベシ *Pacta sunt servanda*」を重視していた。その場合、ホッブズにあっては、正義とは「有効な契約」の遵守にあるとされ、契約を履行させうる強制力としての社会的権力の設立が要請されたが故に、契約遵守としての正義はコモンウェルス⁽³⁾の設立に先行しえないものであった。ところが、まさにプーフENDORFがホッブズに問いかけるように、契約に先立って、その遵守の要請が道徳的義務として成立していなければ、社会を契約によって有効に基礎づけることは不可能であろう。「ホッブズがまさに告白するところによれば、協約が国家の基礎である。だがあらかじめ、約束を守ることが正義であり、それを破ることが不正であると人が信じていなかったならば、一体どのようにしてこれらの社会は成立・存続することができたのだろうか。国家を形成した人々は、それなしに彼ら相互の協約を当てにできただろうか。」⁽⁶⁾

ホッブズと同様に国家を社会契約によって基礎づけるルソーにとっても、契約遵守の義務が契約に先行せねばならないはずである。一切の人間社会が「約定の信頼の上にしか成り立たない」⁽⁷⁾ものである限り、「約定についての本源的な法とそれが課す義務とを取り去れば、人間社会において一切は幻となり空虚なものとなる」⁽⁸⁾のである。それ故ルソーは書いている、「約束を守らねばならないという義務が、子供の精神のなかでその効用の重みによって強められないとしても、現われ始めている内面的な感性の働きが、その義務を、良心の法として、それが適用される知識が得られさえすればすぐに発達する生まれながらの原理として、彼に課すであろう」と。だから、ルソーにとっても「契約ハ遵守スベシ」という推論的正義の規範が社会契約に先行することを認めねばならない、とドラテが解した⁽⁹⁾ことには、相応の根拠があっ

たのである。

けれども以下に見るように、ルソーは「ジュネーヴ草稿」で社会契約を推論的自然法の生成に先行せしめたのであり、また決定稿においても「約束と法律」が正義の基礎であると述べて「ジュネーヴ草稿」の論理を維持したのであって、その意味では、ルソーの上の言説との歴然たる矛盾は、福田氏も指摘する如く、ハイマン、ドラテの線での解釈によって容易に解消するものではない。ここではむしろこの矛盾を、ルソーの論理的破綻としてではなく、「事物の本性にもとづく自然的正義についての古典的哲学と、協約による正義についての哲学とが交わる十字路」にルソーが位置していることの現われとして評価しておきたい。そして契約の実効性をルソーは契約内容の正当性と国家の力とに託したとひとまず仮定し、「自然的正義」論から「協約による正義」論への転回によって、ルソーが自らの共同体の中に確立した正義の内容とその妥当範囲を検証することによって、ルソーの契約説のもつ歴史的・実践的な意義を見極めることが重要であろう。そしてこの検証から明らかになるのは、ルソーの契約説が、同じく「協約による正義」論に立ったホッブズの国家がデ・ファクト・レジームそのものであったのと異なるだけでなく、以下に検討するように、「自然的正義」論の見地から、契約に先行・優越する自然法の名において現存社会を正当化した〈法律家たち〉〈哲学者たち〉の保守主義をも超えて、アンシアン・レジームを根底から変革する論理的展望を切り開いたという事実なのである。

さて、推論的自然法の諸規範が社会契約に先行しえないことは、ルソー自身の言明によって明確である。「ジュネーヴ草稿」で言っている、「(法律についての) この観念から帰結する最大の利益は、正義と自然法の真の基礎をわれわれに明確に示してくれることである。実際、社会契約から直ちに流れ出る第一の法、唯一の真の基本法、それは各人がすべての事において全員の最大の善を選ぶということである。…この格率を一般社会 — 国家がわれわれにその観念を与える — に広げてみるがよい。…われわれは同時に本性によって、習慣によって、理性によって他の人間と共に、殆ど同市民と共にであるかのように、それを用いるに至るのである。そして諸行為に還元された

この傾向から、固有の意味での自然法—真実の、だが非常に漠然としており、われわれ自身への愛によってしばしば窒息させられる感情にのみ基づく—とは異なった推論的自然法の諸規範が生じて来るのである。⁽¹⁵⁾ すなわち社会契約から全員の最大の善の實踐という格率が生じ、ここから推論的自然法が帰結するのである。上の文のすぐ後に続く次の指摘もこのことを明確に示している。「こうしてわれわれのうちで正と不正についての異なる最初の観念が形成される。というのも法が正義に先行するのであって、正義が法に先行するのではないからである。⁽¹⁶⁾」だから《われわれに為されるを欲するように他人に為すこと》という黄金律へと集約されるところの個別的な推論的正義の格率も、国家の創設と実定法の制定とに由来するものとして歴史的説明を与えられることになる。「《われわれに為されるを欲するように他人に為すこと》は立派で崇高な戒律である。だがそれは正義の基礎となるどころか、それ自体が基礎を必要とすることは明らかではないだろうか。というのも、私が私でありながら、もし私が他人であれば持つはずの意思にもとづいて振舞う明瞭で堅固な理由がどこにあるのか。……もう一つの公理《各人ニ各人ノモノヲ *cuique suum*》は一切の所有権の基礎となるものであるが、それは所有権自体にでなければ何に基づくのか。……だから正と不正の真の原理を探さねばならないのは……全員の最大の善という基本的で普遍的な法の中においてである。そしてこの第一の法から容易に導き出されないような正義の個別的な掟はまったく存在しない。かくして《各人ニ各人ノモノヲ》。なぜなら個別的所有と市民的自由は共同体の基礎だから。かくして《汝の兄弟は汝にとって汝自身の如くにあらんことを》。なぜなら全体へと拡げられた個別的自我は一般社会の最強の絆だからであり、われわれの個別的情念のすべてが国家のうちに結合するとき、国家は自らが持ちうる最高度の力と生命とを持つからである。⁽¹⁷⁾」これらの重要なテキストに、「全員の最大の善」が市民の自由と平等からなるというルソーの指摘をつけ加えよう。「全員の最大の善は全立法体系の目的とならねばならないが、それが正確には何からなるかを探すならば、それが2つの主要な対象、すなわち自由と平等に還元されることがわかるだろう。⁽¹⁸⁾」

以上のテキストは決定的である。ここに推論的自然法が黄金律へと集約される推論的正義であり、伝統的自然法論における理性の法、理性の格率にはかならないことは明らかである。そしてルソーはまさに先行自然法論とはまったく逆に、社会契約→全員の最大の善→理性の法の時系列において、社会契約を理性法としての自然法の生成に先行させただけでなく、さらには、「全員の最大の善」という「正と不正の真の原理」・「基本的で普遍的な法」・「第一の法」に、その派生物たる理性の法の妥当範囲を確定しうる高位法の座を与えたのである。こうして、自由・平等という「全立法体系の目的」⁽¹⁹⁾に向かう一般意思を拘束しうる一切の上位法の否定の上に、〈法律家たち〉や〈哲学者たち〉が自然法・自然権の名のもとに神聖化していた所有制その他地上の一切の制度を、「自由・平等」という最も普遍的な人権の見地より再編成する道が切り開かれたのである。ルソーにおける自然法論のかかる転回の歴史的意義を改めて強調する必要はないであろう。

従ってまた、このような枠組みにおいて自然法－実定法のあいだに成立する関係と先行自然法学説におけるそれとの相違は決定的である。自然法は実定法に先行するものでもなく優位するものでもない。自然法は実定法に内在し、実定法から流れ出る。レオンが言うように、「自然法はもはや、ロックが望んでいたような、外側から社会に課される一団の絶対的な道徳的戒律ではない。またホッブズが考えていたような、政治生活の上にある一団のそれでもない。……ルソーの見方に従えば、自然法は社会生活の構成的で必然的な範疇⁽²⁰⁾」なのである。こうして自然法を吸収し、それとまじり合った実定法のもとに、一元的法秩序が確立される。

註

(1) 第十四、五章。

(2) 邦訳、160頁。

(3) 邦訳、172頁。

(4) 邦訳、173頁。

(5) 同上。

(6) *Op. cit.*, liv. VIII, chap. I, § V, t. II, p. 358–9.

- (7) 『新エロイズ』第三部第十八の手紙 *O. C.*, t. II, p. 359. 松本勤訳, 全集第九巻, 420頁。
- (8) 『エミール』 *O. C.*, t. IV, p. 334, note. 邦訳, 上, 386頁。
- (9) *Ibid.*, 同上。
- (10) Cf. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, p. 146. 邦訳, 146頁。
- (11) 『社会契約論』第二編第六章 *O. C.*, t. III, p. 378. 邦訳, 57頁。
- (12) 参照, 前掲書, 208頁。
- (13) R. Polin, *op. cit.*, p. 75. 邦訳, 74頁。
- (14) 参照, 福田, 前掲書, 209頁。
- (15) Liv. II, chap. IV, *O. C.*, t. III, p. 328-9. 「法律の本性と市民的正義について」という見出しを持つ本章は, ルソーの自然法論の検討にとって極めて重要であるが, 未だ邦訳されていないようである。
- (16) *Ibid.*, p. 329. 傍点は引用者。
- (17) *Ibid.*, pp. 329-330. 傍点は引用者。
- (18) *Ibid.*, chap. VI, p. 332. 決定稿参照, *ibid.*, liv. II, chap. XI, p. 391. 邦訳, 77頁。
- (19) マスターズも次のように指摘している, 「『ジュネーブ草稿』によれば, 『全員の最大の善』という法は, 黄金律が正当である範囲を説明する『真の原理』(すなわち理性)である」(Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, 1968, p. 275)と。
- (20) P. León, *op. cit.*, p. 234.

(4)自然法と実定法

ドラテは, ルソーにとって自然法が, 先行自然法論と同様に, 国家の権威に優越する権威であると解している。⁽¹⁾だが, ルソーにあって自然法と実定法との関係が叙上の通りであるとすれば, 自然法が先行自然法論におけるように実定法の規制・批判原理として優越的な地位を占め得ないことは明らかである。⁽²⁾たしかにルソーは, ドラテも引証する⁽³⁾ように, 1758年のある手紙で国家のなかに主権者の権威に優越する権威が存在すると主張し, 自然法をこの権威の1つとして数え上げていた。「私はそれについて3つだけ認めます。まず神の権威, つぎに人間の構造に由来する自然法の権威, そして地上のすべての王より力強い, 誠実な心をもつ名誉の権威です。……独立しているばかりでなく, 優越してもいるのです。もし主権者の権威が前述の3つの1つ

とでも衝突するようなら、前者がその場合譲らなければならないでしょう。冒讀者ホッブズは逆のことを主張したためにひどく嫌われているのです⁽⁴⁾」ドラテによれば、このテキストこそルソーの自然法思想を解するに当たって「もっとも意味深い⁽⁵⁾」ものである。だがこのテキストをドラテの如き解釈を導き出しうる根拠と見做すことは次の2点から支持できないように思われる。第一には、この手紙での法律家たちとの論争の脈絡から明らかなように、問題となっているのは現下の権力=君主政権力に対する優越的権威を承認するか否かということである。そしてアンシアン・レジームの現実への批判というレヴェルでは、ルソーは前述のように自然法の観点から厳しい批判を展開するのであるから、このレヴェルで展開されるルソーの議論の中で、右のように自然法を含め、主権に優越する権威が措定されてもなんら不思議ではないであろう。だからこのテキストはルソー自身の見解の真摯な表明とはいえない⁽⁶⁾。これに対し、ルソー独自の社会契約説の枠組みの中で創設される国家においては、主権と右の諸権威との関係はすでに見たように全く異なったものとなるであろう。このテキストについては既にレオンが示唆に富む解釈を行っていた。レオンは言っている、「この3つの権威の中に、自然法について流布している意見の構成的要素を誰が認めないであろうか。たしかに下位の共同体に基づかない権威に、つまりその本性からして法の創造ではないような権威に、それらが適用されるとき、それらは権力に課されたくつわとして考察され得る。だがわれわれがそれらをルソーの思想の枠組みの中に戻すならば、それらは一切の法……の要素となるのである。⁽⁷⁾」つまり3つの権威と主権者の権威との衝突は、君主政国家ではありえようが、ルソーの社会契約説の脈絡において生ずる余地はないのである⁽⁸⁾。ルソーの自然法論についてのドラテの研究方法来に存する欠陥は、既に指摘したように、ルソーがアンシアン・レジームを自然法の名で批判するレヴェルでの二元論と、ルソーの国家論の枠組みで成立する一元論とを峻別しえず、主として前者に立ってルソーを自由主義的に読み込んでいったところにあるのである。

またドラテをはじめ、ルソーにおける自然法を主権に優越する規範と位置づける説は、その根拠の一つとして、『社会契約論』の中の「市民が臣民と

して果たさねばならない義務を、彼らが人間として享有するにちがいない自然権から十分に区別せねばならない」(第二編第四章)⁽⁹⁾という一文を掲げて⁽¹⁰⁾いる。けれどもルソーにあっては、自然権(『不平等論』によれば生命と自由は自然の賜物である)の保全は、ロックその他の自然法学派におけるいわゆる一部譲渡と主権の制限とを通じてではなく、全面的譲渡による個人の諸権利の共同体の公的領域への全面的組入れと主権者への絶対的権力の付与とを通じて達成されるのである。主権の制限からではなく、主権の本性から自然権の保全が帰結するのである。正当な主権者が定立する実定法が本性において自然権の保全に向かうのであり、従って上の一文を主権に対する自然法の拘束と解する根拠とはみなしえないのである。自然権を主権との対抗関係でとらえることほどルソーの思想から程遠いものはないであろう。換言すればデモクラット・ルソーにとっては国家こそ自由の存在条件をなすのであり、「国家の外に自由なし」⁽¹²⁾なのである。

こうしてロックやプーフENDORFの体系とは異なり、ルソーにあっては自然法-実定法の二元的秩序は存在しない。2つの秩序はルソーの社会契約説のもとで和解し、一元的な秩序が確立されるのである。『エミール』の次の一節はこのような法的一元論の力強い表明なのである。「諸国民の法律が自然の法則のようにいかなる人間の力でも破ることのできない不屈の力をもちうるならば、そのとき人への依存は物への依存に戻るであろう。』『政治経済論』でも彼は言う、「したがって政治体はまた、1つの意思をもつ無体的存在である。そしてこの一般意思は、つねに全体および各部分の保存と幸福とをめざし、法律の源泉となるものであるが、国家の全成員にとって、かれらにたいする、また国家にたいする、正と不正の基準となるものである」⁽¹⁴⁾。そしてまさにこの法的一元論の地平に、近代自然法学説を超えて、古典古代の秩序観〈実定法は自然法を実現しようとする〉が甦る。ちがいは、古典古代にあってはこの秩序観が、ポリスの実定法の正当性に対する保守的確信の表明であったのにたいし、ルソーにあっては、イデアルティプスとしての国家における主権的意思の正当性に対する不動的确信(《民ノ声ハ神ノ声デアル》⁽¹⁵⁾ *vox populi vox dei*)に支えられていたことである。そしてルソーの表明するこうした一元論は、一般意思説についてのコバンの表現を借りる

ならば、まさに「プラトンの時代以来、久しくヨーロッパ精神に提示されたことのない魅惑的なヴィジョン」⁽¹⁶⁾だったのである。

註

- (1) Cf. R. Derathé, *op. cit.*, p. 158. 邦訳, 145頁。
- (2) コバンも次のように言っている, 「彼〔ルソー〕は自然法の観念を拒絶はしないが, 同時に彼はそれを一般意思と同一視することに接近する。この同一視が仮定される限り, それは次のことを意味する。つまり, 自然法の観念は国家のなかで, 政治権力にたいする調整力 a moderating influence という, かつての役割を演ずることはできなくなるということである」(A. Cobban, *op. cit.*, p. 169) と。ギルディンもルソーにおける〈政法の原理〉(さらには理性の法)を伝統的意味での自然法として理解しつつ(H. Gildin, *op. cit.*, p. 42), 次のように言っている。すなわち「ルソーにあっては, 彼の理性の法の政治的に適切な諸部分〔自由・平等〕……は, 社会契約の特徴を決定し, その中に確立される。それらは, 契約によって生み出される主権者——一般意思——の働きを, 上からというより内部から支配する」(*ibid.*, p. 44) と。
- (3) Cf. *op. cit.*, p. 157. 邦訳, 144頁。
- (4) *Correspondance générale* (Paris, Colin, 1924—1934), n° 559, t. IV, pp. 87—8. 原好男訳, 全集第十三巻, 462頁。
- (5) *Op. cit.*, p. 342. 邦訳, 321頁。
- (6) 同旨, R. Masters, *op. cit.*, p. 317, note 65.
- (7) P. Léon, *op. cit.*, p. 237.
- (8) Cf. R. Masters, *op. cit.*, p. 317.
- (9) *O. C.*, t. III, p. 373. 邦訳, 49頁。
- (10) Cf. R. Derathé, *op. cit.*, p. 165. 邦訳, 151頁。
- (11) 同旨, 福田, 前掲書, 207—8頁。
- (12) Jean de Soto, *La liberté et ses garanties, Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Actes des journées d'étude tenues à Dijon, Paris, 1964, p. 251.
- (13) *O. C.*, t. IV, p. 311. 邦訳, 上, 115頁。
- (14) *O. C.*, t. III, p. 245. 河野健二訳, 岩波文庫, 12—3頁。
- (15) Cf. *ibid.*, p. 246. 同上, 16頁。
- (16) A. Cobban, *op. cit.*, p. 169.

(5)一般意思と良心

こうしてルソーにあっては自然法は国家法に先行せず優越するものでもない。ルソーにおける自然法と国家法との関係は、先行自然法学説におけるそれとはまったく異なるのである。後者にあっては既に見たように、国家法に先行する自然法はまた国家法に優越するのであり、主権者は自然法によって課された限界を超えることは許されない。プーフェンドルフは言う、「国家の至福、利益あるいは自然法に、反するような事柄にかんしては、主権者はそれを臣民に強制するいかなる権利をもたないどころか、それらを望むことすらしてはならない。そして彼がなんらかの類似した事項に向かうとただちに、彼は確実にその権力の限界を超えるのである。⁽¹⁾」それゆえ自然法の格率に反する主権者のいかなる命令も、市民を良心において義務づけることはできないのである。伝統的自然法論の実践的意義は、主権者の不正な命令に対する良心の異議申立てを是認することを通じて、抵抗権の理論的基礎を提供した点にあった。プーフェンドルフは君主政に極めて妥協的であったけれども、主権者の命令に対する「明哲な良心」の権威の優越を認めたとき、自然法論のこうした実践的意義を明らかにしているのである。「人は主権者の命令に従うとき、罪を犯すことがあるということ、したがってまた臣民たちは、じつに明哲な良心の光に照らしてそれらを検討しうるし、すべきであるということ、これが共通の意見である。しかも次のような説得力ある推定が存在する、と言う人もいるのだ。つまり、いつの日か神の法廷で自分の行動を報告せねばならないと確信しているすべての誠実な人間は、自然法と絶対的な神の法とに明らかに反することを、なにも主権者は彼に命じないという条件でのみ、服従を約束したのだ、と。……なんらかの畏敬の感情をもつ人はすべて、上位者の命令によって、明哲な良心の光に少しでも反するような行為を、自分自身の名で行いうるという確信をけっしてもたないであろう。⁽²⁾」周知のごとく啓蒙思想における抵抗権論は、人民を君主の不正に対する裁判官として明確に位置づけたロックにおいて頂点に達する。すなわち君主が、その託された任務に反したか否かにつき人民の判定に従わない場合には、人民は天に訴え、武力を行使しうるとされるのである。⁽³⁾

ルソーにあっては、主権者の命令と明哲な良心との間には、二重の意味で衝突はありえないし、従って先行自然法論にとってあれほど大切な抵抗権も、ルソーの学説のうちには重要な位置を占めてはいない。抵抗権ではなく、政治的自由の保障、市民による主権の不断の行使こそが最重要なのである。第一の鍵はまさに主権者の命令が不正ではありえないということにある。なぜなら一般意思は、全員の最大の善へと向かう合理的な善なる意思であり、カントが後に実践理性と呼ぶところの意思だからであって、その表明たる法律は、先に見たように自然法をそこに内在せしめるところのものだからである。だからこそルソーは、一般意思を正・不正の基準と言いつたのである。第二には一般意思は良心と合致するのみならず、まさに同一であるということである。レオンのすぐれた表現によれば、一般意思は「社会生活における個人の良心の表明」⁽⁵⁾だということである。けれども、従来、一般意思と良心との間に、特徴の類似性があることは指摘されてきたが、両者の関連については、寡聞にして十分解明がなされてきたようには思われない。このため、ルソーの一元的法秩序観の表明に対して、ホッブズと同様に個人の良心を犠牲にするものだとの批判が起こりうるし、ルソーの政治哲学的研究の権威と評されてきたドラテでさえ、以下に見るような批判を行っているのである。そこで本稿の最後に一般意思と良心の関連を簡単に探り、筆者の今後の研究の糸口を設けておきたい。

ドラテによれば、国家のうちに国家法ないし一般意思以外の道徳的権威を認めないルソーの所説は、ホッブズと同じく個人の良心を犠牲とするものである。それ故ドラテは言う、「このような見方が良心の理論と矛盾するか、少なくともその価値を著しく低下させるものであることは、明らかである。」ドラテにとってルソーの所説は、正・不正の認識や善悪の区別に際し、市民が「自分の良心にたずねることをさし控え」て、それを「盲目的に国家の権威に委ねなければならない」ということを意味するのである。他方ではルソーは、先に引用した手紙のなかで、自然法が主権から独立しているだけでなく、それに優越さえすると宣言しており、また繰り返し「良心はそれに真面目にたずねる魂をけっしてだまさないのです」⁽⁶⁾と述べて良心の不可謬性を確認し

ている。かくてドラテによれば、ルソーの場合には一般意思と良心という2つの道徳的権威があり、市民は自分の行為を導くためにそれらに準拠せねばならない。両者ともに「正義の掟」である。それゆえ二元論が存続し、「良心が命ずるところのものと法律が命ずるところのものととのあいだに対立がおこりうる。」こうしてドラテは、結局、ルソーの学説が自然法原理の貫徹という点で動揺しているという結論に到達するのである。⁽⁷⁾

このようなドラテの解釈は、伝統的二元論の観点からルソーを自由主義的に読み込もうとしたことと共に、一般意思と良心の対立的な把握のうえになされている点で支持しがたいように思われる。言うまでもなく、ルソーの自然法論は彼の政治学体系の論理構造のうちに調和的に位置づけられねばならないが、いみじくもドラテ自身が他の個所でルソーをロックの自由主義と比較しつつ、「ルソーは個人と国家のあいだの衝突の偶発性を排除⁽⁸⁾」していると指摘したように、ルソーの体系は、〈国家の全能による個人の自律の実現⁽⁹⁾〉（デュギー）という、自由主義とは異質の構図として成立していたのである。そしてこの枠組みの支柱となるものが、国家意思と個人意思との同一性の確保、つまり人民主権原理だったのである。ルソーとホッブズとの決定的な相違は、この一点のみであろう。ここでの脈絡に則して換言すれば、「良心の挫折なき政治体制⁽¹⁰⁾」としての一般意思説の構築こそ、ルソーの政治哲学の中心課題だったとも言うるのである。

一般意思は社会契約によって創造される国家＝主権者の意思であると共に、国家へと結合した市民の個別的意思でもある。社会契約による平等の確保と主権の意思の全市民による形成過程の保証は、服従契約説が正当化していた相互依存＝人的依存を打破し、富者と貧者、強者と弱者、為政者と臣民とへの社会の分裂の回避の上に、「共同の自我⁽¹¹⁾ *moi commun*」としての真の共同体を創出する。そのとき国家＝公的人格は「全体へと拡げられた個別的自我⁽¹²⁾」として表現されるであろう。共同体の福祉と市民のそれとは一体のものとなり、今後は〈公共の福祉 *bien public*〉が人民に災難をもたらす口実として利用されることはないであろう。こうして結合された市民の共同意思⁽¹⁴⁾が一般意思である。「国家のすべての構成員の不変の意思が一般意思であり、

この一般意思によってこそ、彼らは市民となり、自由となるのである。⁽¹⁵⁾」一般意思は諸個人が人間としてもつ特殊意思の集合ではなく、自らを全体に関連づける⁽¹⁶⁾良き市民として持つ意思の総和である。一般意思を個人に則して考察すれば、「人がその同胞になにを要求しうるか、またその同胞は彼になにを要求しうるかについて、情念の沈黙のうちに推論する悟性の純粹な行為⁽¹⁷⁾」である。

こうして一般意思は、ユペールも指摘するように、政治体の全員一致の意思であると同時に、よき市民の個人的意思でもある。そして一般意思のもつこの二重の側面から、一般意思と良心とのあいだには単なる類似性⁽¹⁹⁾のみならず、合致・連続性さらには同一性が存在することが明らかとなる。すでに見たように、良心とは善への愛であり、善の実践能力である。ところがルソーにおける社会状態での〈善〉は、『エミール』によれば「全体との関連で自分を秩序づける」こと、すなわち「共同の利益のためにつくせと語りかける私の自然感情」に従うことであり、〈悪〉は逆に「自分との関連で全体を秩序づける」こと、すなわち『政治経済論』の断片が端的に示すように、「個別意思の公的意思への対立⁽²¹⁾」にはかならないから、このように定義された善は、ルソーが他の個所でいう〈徳⁽²²⁾〉とその実践内容において異ならない。徳もまた個別意思の一般意思への合致にある。「ジュネーヴ草稿」での表現に従えば「全員の最大の善」の実践である。ルソーは言う、「この最大の善に一致する諸行為の……個別法による列举が狭い実定法を成す。この最大の善に一致はするが法律が列举しなかったものが、礼儀 *civilité*、善行の行為である。そしてわれわれの偏見に反してさえ、このような行為の実践へとわれわれを向けさせる習慣が、力または徳と名づけられるところのものである。」⁽²³⁾だから自らの意思を一般意思あるいは共同の利益に合致させること、つまり優れてルソー的な意味で有徳であることは、良心に従うことと同義である。

「有徳な人とはどういう人か。それは自分の感情を克服できる人だ。そうすればその人は自分の理性に、自分の良心に従うことになるからだ。」⁽²⁵⁾こうして一般意思に従うことは良心に従うことである。一般意思は良心と合致する。だからホッブズとは異なり、公的良心は個人の良心の犠牲の上に成立するも

のではない。一般意思は個人の良心に根基しているのである。「社会生活における個人の良心の表明すなわち一般意思」とレオンが言い、グルヴィッチが「一般意思は良心の一方向であり、その法的、抽象的側面である⁽²⁶⁾」と言いつた所以である。かくて、まったく明らかなように、ルソーにあっては国家のなかに二元論は存在せず、2つの道徳的権威が対峙することはありえないのである。だから法律が、たとえば『自然法と万民法』でブーフェンドルフによって定義されたような「上位者の意思⁽²⁷⁾」とはまったく異なって、市民自らの意思でもある一般意思の表明⁽²⁸⁾にはかならず、従ってまさに「われわれの意思の登録簿 les registres⁽²⁹⁾」であるかぎり、法律の命ずるところと良心の命ずるところとの間に対立が生ずる余地はない。まさに『政治経済論』において、ルソーが正当に次のように宣明しえた所以である。すなわち「(法律という)この天上の声こそが、各々の市民に公的理性の掟を指し示し、市民が自己固有の判断による格率にしたがって行動し、そして自己矛盾を来たさないように教える⁽³⁰⁾」のである、と。

註

(1) *Op. cit.*, liv. VII, chap. VI, § XIII, t. II, p. 307.

(2) *Op. cit.*, liv. VIII, chap. I, § VI-VII, t. II, p. 359 et 362.

(3) 参照、『統治論』第十九章第二百四十～二節。

(4) Cf. R. Polin, *op. cit.*, p. 99. 邦訳, 97頁。

(5) P. Léon, *op. cit.*, p. 235.

(6) 『新エロイズ』第三部手紙十八, O. C., t. II, p. 364. 邦訳, 426頁。

(7) 以上のドラテの主張につき, Cf. R. Derathé, *op. cit.*, pp. 341-4. 邦訳, 320-3頁。

(8) *Ibid.*, p. 119. 邦訳, 106頁。

(9) デュギーは言う、ルソーによれば「人間は国家によってしか、また国家のなかでしか自由ではなく、また国家の全能は個人の自律を無傷のまま存続させるだけでなく、その全能のみが自律の実現を保障するのである」(Léon Duguit, *Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel, Revue du Droit public et la Science politique en France et à l'Étranger*, n°s 2 et 3, avril-sept. 1918, p. 20)と。この文はドラテも引用している(cf. *op. cit.*, p. 379, note 3. 邦訳, 496頁, 註66)。

- (10) 福田, 前掲書, 204頁。
- (11) 『社会契約編』第一編第六章 *O. C.*, t. III, p. 361. 邦訳, 31頁。
- (12) 「ジュネーヴ草稿」第二編第四章 *O. C.* t. III, p. 330.
- (13) 断片「公衆の幸福について *Du bonheur public*」でルソーは言う, 「本性による社会人, 傾向による市民は一つであり, 善良, 幸福であろう。彼らの至福は共和国のそれとなろう。というのも, 彼らは共和国によらなければ無なのだから, 共和国のためでなければなに者でもないだろうし, 共和国は彼らがもつものすべてをもち, 彼らがあるところの一切だろうからである」(*O. C.*, t. III, p. 510-1)。共同体の福祉と個人のそれとが同一であるという考えは, 「プラトンとアリストテレスの教説の核心部」である (cf. J.-J. Chevallier, *J.-J. Rousseau ou L'Absolutisme de la Volonté Générale*, *Revue française de science politique*, vol. III, janvier-mars 1953. p. 13)。
- (14) 『政治経済論』*O. C.*, t. III, p. 258. 邦訳, 35頁。
- (15) 『社会契約論』第四編第二章 *O. C.*, t. III, p. 440. 邦訳, 149頁。
- (16) 「自らの特殊性を全面的に忘却した成員が, 全体との関連でしか感じない限り」一般意思は存在する (cf. J.-J. Chevallier, *ibid.*)。デュルケームによるならば, 「一般意思とは, 諸個人全体の意思 — 社会状態と社会の決定した条件とを与えられているとき, 個々人ではなく, 各市民一般にもっともふさわしいものを, 彼らが望むかぎりでの — である」(Emile Durkeim, *Montesquieu et Rousseau — Précurseurs de la sociologie*, 1953. 小関藤一郎・川喜多喬訳『モンテスキューとルソー』法政大学出版局, 1975年, 121頁)。周知のようにヘーゲルも, ルソーにおける一般意思のこうした特質を次のように指摘している。「たんに共通なものと真に普遍的なものとの区別は, ルソーの有名な『社会契約論』で見事に述べられている。そこでは, 一国の法律は普遍的意志から生じなければならない……」(『小論理学』, § 163, 補遺 1)。
- (17) 「ジュネーヴ草稿」第一編第二章 *O. C.*, t. III, p. 286. 邦訳, 277頁。
- (18) Cf. René Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau* (1742-1756), Paris, s. d., p. 107.
- (19) 一般意思と良心との類似性については既に諸家によって指摘されたところであり, ドラテがそれを次の2点に要約している。第一に共通の特徴として「常に正しく」「不滅」であるだけでなく, 情念ないし偏見がそれらより強く語りかけるとき, 各個人において沈黙するようになりうるということ, 第二に, 一般意思も良心も共に自己愛から流れ出る点で共通の起源を有するということである (Cf. R. Derathé, *op. cit.*, pp. 236-7. 邦訳, 219-220頁)。

(20) Cf. *O. C.*, t. IV, p. 602. 邦訳, 中, 175頁。

(21) 「悪とは、結局のところ、個別意思の公的意思への対立にすぎない。そしてこの故に、悪人のあいだでは自由が存在することはできない」(*C. E. Vaughan, op. cit.*, Vol. I, p. 278, (q). 邦訳, 72頁)。

(22) 参照、『政治経済論』*O. C.*, t. III, p. 254. *Vaughan, ibid.*, p. 280, (v). 邦訳, 29, 74頁。

(23) *Liv II, chap. IV, ibid.*, pp. 328–9.

(24) ここにカントにおける「自律」との決定的な相違が明らかである。カントにおいては「自律」は個人の内面的「道徳性」の問題にとどまる(参照, 星野勉「ホッブズ, ルソー, ヘーゲル(一)——「自由」と「共同」をめぐる——」『教養学科紀要』13, 1980年度, 89頁)のにたいし、ルソーにおける徳ないし道徳的自由(＝高次の自我による自律)は、本来的に個人の内面性を超えるものであり、人間生活の社会的・政治的局面と不可分である。このことは今見た徳の定義において明瞭であるが、ルソー自身、断片「習俗史 *Histoire des mœurs*」において「各人の悪徳と美徳は各人のみにはかかわらない。両者の最大の関係は社会との関係である」(*O. C.*, t. III, p. 555)と述べてこのことを確認している。だとすれば人間を通して社会を、社会を通して人間を研究しなければならないのであって、政治と道徳は不可分だということになる。「政治と道徳を分離しようとする者は、そのどちらをも理解できないだろう」(『エミール』*O. C.*, t. IV, p. 524. 岩波, 中, 58頁)。実はルソーにおける人民主権とは、徳＝道徳的自由の実践の政治的様態にほかならないのである。

(25) 『エミール』*O. C.*, t. IV, p. 818. 邦訳, 下, 198頁。徳を良心の上に基礎づけるルソーの考えは、既に「第一論文」に現われている。「おお徳よ！素朴な魂の崇高な学問よ！お前を知るには多くの苦勞と道具とが必要なのだろうか。お前の原則はすべての人の心の中に刻みこまれてはいないのか。お前の掟を学ぶには、自分自身の中に帰り、情念を鎮めて自己の良心の声に耳をかたむけるだけで十分ではないのか。ここにこそ真の哲学がある」(『学問芸術論』*O. C.*, t. III, p. 30. 前川貞次郎訳, 岩波文庫, 54頁)。

(26) Georg Gurwitsch, *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, Kant-Studien, Band XXVII*, 1922, p. 152.

(27) 「私の意見では、法一般は上位者の意思以外のものではなく、彼はその意思によって、従属する人々にたいし、彼が彼らに命ずるようななんらかの様式で行動する義務を課するのである」(*op. cit.*, liv. I, chap. VI, § IV, t. I, p. 99)。

(28) 「法律とはなんでしょう。それは共同の利益という対象にかんする一般意思の公的で厳肅な表明なのです」(『山からの手紙』第六の手紙 *O. C.*, t. III, pp. 807–8. 川合清隆訳, 全集第八巻, 344頁)。

(29) 「ジュネーヴ草稿」第二編第四章 *O., C., t. III, p. 328.*

(30) *O. C., t. III, p. 248.* 邦訳, 20頁。

お わ り に

こうしてルソーは、アンシアン・レジームと、それを「理性的・社会的本性」論のもと人間本性にもとづく自然秩序として粉飾せんとした〈法律家たち〉や〈哲学者たち〉との対決のなかで、自然的正義論から協約に基づく協同体内の正義論への自然法論の転回を遂行し、現存社会の再編成の展望を、一切の上位法の否定のうえに共同善の実現をめざす正当な主権者の存在に見いだしたのであった。

そしてここには、「すべては根本的に政治につながっている⁽¹⁾」という赤裸々な現実認識と、したがってまた「人民は長いあいだには、政府がならしめるものになることは確かである。政府が欲する時には、兵士にも、市民にも、人間にもなり、政府が好む時には下層民にも、ならず者にもなる⁽²⁾」という政治重視の発想のもと、そのコローリーである政治的自由の関数としての人権保障の理解に立って、どこまでも権力の所在を問い続け、主権の制限と権力分立ではなく主権の掌握と権力統一に、悪政への抵抗権ではなく善政の担保としての権力参加に、一切の問題の解決を求めたデモクラット・ルソーの相貌が、鮮明に現われるのである。

しかもアンシアン・レジームの現実が、改革への障壁として重くのしかかるほど、『契約論』に現われる理念像としての国家には、先にも見たように、一切の上位規範の拘束をはなれてこの桎梏を破りうる主権者の絶対的権力が、いっそう強く要請されたのである。

むしろ、かかるリヴァイアサンを想起させる絶対主義の外観にもかかわらず、ルソーにあって国家生活の深奥において実現さるべきは、市民の魂の結合による「共同の自我」としての共同体の発見と、自由・平等という新たな共同善の発見とに立った個人と国家の真の和解⁽³⁾であり、自由な国家の自由な市民⁽⁴⁾、これであった。

この実現の鍵をルソーは人民主権に求めたのである。むしろ人民主権が「主権は元来人民にある」という意味だけであれば、人民主権論はルソー以前にかなり古い歴史をもっている。王権でさえ、それが主権譲渡論に基礎づけられるかぎり、〈君主政は人民主権の一形態である〉とさえあえて言うのであろう。ルソーの独創性は、周知の如く主権を不可譲の権利として構成し、人民の直接行使にかからしめ、この意味で人民主権原理に真の実効性を与えた点にある。まさにこの功績によって、ルソーは近代民主政の歴史に燦然と輝く巨星となりえたのである。

だがデモクラット・ルソーにも解きたいアポリアがあった。個人を導く良心が「善悪の誤りなき審判者」ではあっても、理性の光がなければ愛の対象となる善そのものを見出しえなかったように、実は国家を導く「不可謬」の一般意思も、判断において誤りうるのである。「一般意思はつねに正しいが、それを導く判断力はつねに啓蒙されているとは限らない。」⁽⁵⁾それゆえ一般意思の正しさとは「意図の正しさ」⁽⁶⁾であり、畢竟、形式的「正」にすぎなかったのである。〈民ノ声ハ神ノ声デアル〉も文字通りには解されえないことになる。従って共同善の実現へと向かう実践理性としての一般意思に、共同善の認識能力としての理論理性、その人格化としての〈立法者〉が協力せねばならない。まことにルソーの体系への立法者の導入は、〈主権者も誤りうる〉という、まさにルソーの全体系を根底から崩壊に導く危険性への、ルソーの深刻な懸念の表現なのである。しかもわれわれの過去の歴史や現下の事態によってもかかる困難が十二分に照らし出される民主主義への、ルソーのペシミズムの表現なのである。ルソーは、モーゼ、リュクルゴス、ヌマといった古代の立法者たちを呼びおこし、われわれの偏見や低劣な哲学、利己主義、つまりぬ利害感情の妨げがなければ、われわれもまた彼らのような人物になりうると述べて、その出現を神の摂理に委ねたプラトンの立法者⁽⁸⁾と異なる、より高い実在可能性を自らの立法者に与えた。だがルソーが、「人々に法律を与えるには神々が必要であろう」⁽⁹⁾と述べたとき、彼は、ついで自己の立法者からも形而上的性質を払拭することはできなかったのである。この意味でも、ルソーが要請した立法者は、民主主義の叙上のアポリアにたいす

るルソーの苦悩の、人格的表現だったのである。

註

- (1) 『告白』 *O. C.*, t. I, p. 404. 桑原武夫訳, 岩波文庫, 中, 197頁。
- (2) 『政治経済論』 *O. C.*, t. III, p. 251. 邦訳, 24頁。
- (3) 「彼〔ルソー〕の政治哲学の目的は、個人と国家の和解を実効性あらしめることである (A. Cobban, *op. cit.*, p. 165)。
- (4) Cf. Vaughan, *op. cit.*, Vol. I, p. 113.
- (5) 『社会契約論』第二編第六章 *O. C.*, t. III, p. 380. 邦訳, 61頁。
- (6) R. Polin, *op. cit.*, p. 100. 邦訳, 97頁。
- (7) 参照, 『ポーランド統治論』 *O. C.*, t. III, p. 956. 永見文雄訳, 全集第五巻, 364-5頁。
- (8) Cf. R. Polin, *op. cit.*, p. 226. 邦訳, 223頁。
- (9) 『社会契約論』第二編第七章 *O. C.*, t. III, p. 381. 邦訳, 62頁。